

*En tiempo: nuevas fuentes para la
recepción heideggeriana de las
Confesiones de San Agustín*

C. Agustín CORTI

Recibido: 24 de enero de 2007

Aceptado: 9 de abril de 2007

Resumen

Apoyándose en una nueva base textual, el artículo reconstruye y analiza la interpretación del tiempo de San Agustín realizada por Heidegger. Se distinguen dos momentos: mientras el primero posee un carácter fundamentalmente crítico y caracteriza el análisis agustiniano como un análisis del “tiempo vulgar”, el segundo revisa ese juicio. El resultado es más justo y condescendiente con la propia concepción heideggeriana de la temporalidad, pero resulta, sin embargo, en una deformación de algunos conceptos agustinianos, que se detallan críticamente.

Palabras clave: Tiempo, temporalidad, Heidegger, San Agustín, Fenomenología

Abstract

Based on new textual resources, the article reconstructs and analyses St. Augustine's interpretation of time made by Heidegger. Two moments are to be distinguished: Whereas the first one is basically critical and epitomizes the Augustinian analysis as an analysis of “vulgar time”, the second one reconsiders this judgement. This result is more accurate but also more condescending with Heidegger's own approach on time. However, it distorts some Augustinian concepts, which are reviewed in detail.

Keywords: Time, temporality, Heidegger, St. Augustine, Phenomenology

La publicación sistemática de las obras completas de Heidegger permite hoy dar cuenta de una línea de su pensamiento muchas veces evocada, pero pocas veces problematizada: Me refiero a la relación con San Agustín. El encuentro de Heidegger con el Padre de la Iglesia puede rastrearse sobre todo en la primera época del pensar heideggeriano y centrarse en dos puntos: el tiempo y el sí-mismo. No intentaré demostrar aquí por qué estos dos temas son los más importantes en la relación de Heidegger con San Agustín, ni tampoco me dedicaré a tratar ambos. La intención del presente artículo es, más bien, delinear la lectura que Heidegger realiza del clásico libro XI de las *Confessiones* hasta el año 1930. Considero que, teniendo en cuenta la completa base textual de la que hoy se dispone, pueden sentarse los cimientos para una comprensión sistemática de esa relación que supere la mera evocación de influencias.¹

Estructuraré el siguiente artículo en cuatro partes: primero expondré un núcleo de tres tesis que concentran la lectura de Heidegger sobre el análisis del tiempo en las *Confessiones* de San Agustín y adelantaré las limitaciones de esos puntos en relación al libro XI (1). Para demostrar la pertinencia de esas tres tesis centrales, repasaré los distintos momentos en que Heidegger se refiere en concreto al libro XI de dicha obra, considerándolos en dos etapas diferentes. La primera incluye las menciones al tratado de San Agustín en la obra de Heidegger hasta 1930 e ilustra los puntos mencionados (2). Analizando la segunda etapa me centraré en el análisis más detallado de una conferencia sobre el libro XI realizada ese mismo año (3) y mostraré un cambio en la posición heideggeriana respecto al análisis del tiempo agustiniano considerando el abandono de los tres puntos anteriores. Por último, aportaré una visión crítica de dicha interpretación (4).

1. La comprensión vulgar del tiempo

El interés de Heidegger por el libro XI de las *Confessiones* de San Agustín puede rastrearse a través de diversas menciones en la llamada obra temprana del pensador de Friburgo, es decir, desde los primeros escritos hasta unos años después de la publicación de *Sein und Zeit* (SZ, 1927).² Si uno piensa, no obstante, que en

¹ Hay algunos trabajos que tratan de forma sistemática dicha relación, aunque desde una perspectiva particular, como es el caso de Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1992), que analiza el tratado agustiniano como un camino hacia el análisis del tiempo en Husserl y, sobre todo, en Heidegger. También Paul Ricoeur ha tratado esta relación en el tercer tomo de su magna obra *Temps et récit* (1985), desde el punto de vista de la relación entre tiempo y narración. Otros autores que se han referido a esta relación son Flasch (1993), Esposito (1996), Brito Martins (1998), Ardovino (1998, 190ss.), Fischer (2000). Algunos de estos trabajos carecieron aún del acceso a la conferencia de 1930 sobre el libro XI de las *Confessiones* que se analizará en el presente artículo.

² Por obra temprana entenderé aquí el período comprendido entre los primeros escritos heidegge-

el *opus magnum* de Heidegger se nombra nada más que una vez la investigación agustiniana sobre el tiempo, la pregunta por el carácter de dicha relación resulta ineludible. Si bien en las apreciaciones de Heidegger sobre San Agustín, generalmente breves, predomina el tono elogioso, ¿no se trata de meras citas retóricas? ¿Existe un reconocimiento que vaya más allá del carácter de clásico de la historia de la disciplina? Estas preguntas pueden responderse considerando un plano más básico, que corresponde a la idea que subyace al pensamiento agustiniano sobre el tiempo y que Heidegger comparte: el tiempo produce sentido y resulta así una condición de la comprensibilidad de la acción humana.

La interpretación que Heidegger realiza del tiempo en la obra de San Agustín refleja cierta ambigüedad. Si bien se reconoce la pertinencia del análisis agustiniano, cuando Heidegger presenta su propia concepción del tiempo, la versión de San Agustín es considerada desde un punto de vista fundamentalmente crítico. Posteriormente, Heidegger reconocerá en el análisis agustiniano una descripción de lo que él denomina 'tiempo del mundo'. Con tiempo del mundo se refiere Heidegger a la temporalidad subyacente a cualquier experiencia significativa, al modo que tiene el existente humano de comportarse en el mundo y la estructura temporal que determina dicha experiencia. Esta estructura temporal no se corresponderá con el momento más originario del fenómeno de la temporalidad.

Las primeras menciones del libro XI de las *Confessiones* coinciden con el tratamiento sistemático del tiempo que Heidegger comienza a realizar en su período de docencia en la Universidad de Marburgo. Si bien Heidegger había reconocido desde muy temprano la necesidad de un análisis del tiempo no objetivo y había desarrollado la idea de tiempo kairológico atendiendo a una interpretación de Pablo de Tarso, no encontramos hasta *Der Begriff der Zeit* (1924) un planteamiento más orgánico. Es en este contexto donde podemos encontrar por vez primera una crítica de Heidegger al análisis del tiempo agustiniano. Dicha crítica, realizada sobre todo desde los presupuestos de una fenomenología hermenéutica de la vida fáctica, puede resumirse en tres tesis:

1) *Tesis del tiempo vulgar* (TV): San Agustín desarrolla una idea del tiempo natural o vulgar.

rianos recopilados en el tomo I de las Obras Completas (GA) y el año 1930, fecha de la conferencia sobre el libro XI de las *Confessiones* de San Agustín. Ésta es el legado más extenso sobre la relación de Heidegger con el análisis del tiempo de San Agustín y puede, a mi juicio, considerarse como parte de la obra temprana, aunque podamos ya encontrar vocabulario que será propio de la etapa posterior a la *Kehre*. Como la *Kehre* resulta un problema decisivo, pero aún abierto y altamente polémico en los estudios heideggerianos – existen diferentes posiciones sobre cuándo puede datarse la misma y hasta hay quienes niegan tal división – no entraré en él. Considero, sin embargo, que la nomenclatura que divide la obra en 1927 a partir de la edición de SZ resulta poco plausible, pues SZ no sólo se escribió antes de ese año, sino que posteriormente podemos encontrar una continuación del pensamiento allí expuesto.

2) *Tesis del tiempo abstracto* (TA): En tanto esta idea considera el tiempo como una sucesión de momentos definidos por el 'ahora', el tiempo se vacía de contenido, pierde significación y se convierte en una abstracción.

3) *Tesis de la comprensión del tiempo en la manera impropia* (TI): Dicha interpretación puede retrotraerse a un modo de ser del existente humano (*Dasein*), propio de su comportarse en lo que Heidegger llama el modo impropio (*uneigentlich*) de la existencia.

Ahora bien, para cualquier conocedor del libro XI de las *Confessiones*, la interpretación que emana sobre todo de (TA) no puede resultar demasiado plausible. Llevar adelante aquí una interpretación del tratado agustiniano del tiempo excedería los fines de este artículo, pero algunas afirmaciones generales son necesarias. Quizá el mayor valor del análisis agustiniano resida justamente en que supera la consideración del tiempo como sucesión de momentos neutros o vacíos. Si el libro XI analiza la experiencia del tiempo partiendo del fluir temporal como un pasar de momentos definidos por el 'ahora', no es para sumarse a esa visión, sino para comprender la paradoja que dicha concepción encierra. Ésta contiene una visión aporética respecto al carácter de ser del tiempo a la que me referiré como la paradoja del ser del tiempo (PT). El tiempo está compuesto por el pasado, el presente y el futuro, pero cuando lo queremos atrapar, el pasado ya no es, el futuro aún no ha sucedido y el presente parece, por su divisibilidad infinita, no tener extensión. El ahora, tomado como unidad de meses, semanas, días, horas o minutos puede dividirse siempre en una unidad más pequeña, aunque nos falten los nombres para ello. El tiempo es, entonces, sólo en cuanto tiende a no ser. Por el contrario, si el presente fuera constante, sería según San Agustín, eternidad y no presente:

Pero sí puedo decir con certeza que reconozco que si nada pasase, no habría tiempo pasado, y que si nada adviniese, no habría tiempo futuro, y que si nada sucediese, no habría tiempo presente. Pero, ¿qué características poseen esos dos tiempos, el pasado y el futuro, si el pasado ya no es y el futuro aún no es? El presente, por su parte, si siempre permaneciese presente y no pasase hacia el pasado, no sería ya tiempo, sino eternidad. Si el presente, para existir como tiempo, debe ser de tal modo que fluya hacia el pasado, ¿cómo es que podemos decir que «es», si su razón de ser radica en que no será más, y la de que digamos sin dudas que el tiempo es, solamente que tiende a no ser? (*Confessiones*, XI, 17)³

La paradoja reside en cómo conceptualizar el fenómeno del tiempo, si al analizar el uso cotidiano que hacemos del mismo se llega a un aparente callejón sin sali-

³ Salvo en el caso de las citas de *Sein und Zeit*, en que utilizo la traducción de Jorge Eduardo Rivera, las traducciones son mías, incluyendo las citas de las *Confessiones* de San Agustín.

da, a un fluir que no permite hablar de unidad temporal ni detenerse en los tiempos del pasado, presente y futuro.

La solución de San Agustín supera la imposibilidad de atrapar el 'ahora', por su falta de extensión, en dirección a una experiencia temporal que tiende a unificar los tres momentos temporales conjugados en la extensión del espíritu (*distentio animi*). El acceso al tiempo se determina desde la extensión del espíritu como triple actividad de la memoria, la atención y la expectación. Si esto es así, entonces el tiempo no puede más que ser una fuente de sentido, en ningún modo vacía, tal como afirma Heidegger sobre la concepción vulgar del tiempo. Que el libro XI comience haciéndose cargo del modo usual de referirse al tiempo como un fluir de momentos puntuales, no es sino para dar cuenta de las limitaciones de dicho uso. Sorprende aún más la crítica, porque Heidegger comparte precisamente este modo de análisis que parte de la manera usual de referirse al objeto y depura luego el acceso al fenómeno.⁴

Para hacer justicia a la consideración de Heidegger e intentar comprender dicha crítica, será necesario entender el porqué de tal juicio. Para ello repasaré a continuación los pasajes en que Heidegger se refiere al análisis del tiempo de San Agustín. Esta tarea resulta la única manera de fijar el problema para su análisis centrándose en la rica y, en principio, cerrada base textual presente.

2. *Confessiones* XI en la obra de Heidegger hasta 1930

La primera mención a la investigación sobre el tiempo de San Agustín se encuentra en el ya nombrado *Der Begriff der Zeit* de 1924, conocido hoy como la versión primigenia de *SZ*. Allí encontramos ya algo que será usual en la consideración heideggeriana de San Agustín: el análisis agustiniano debe ser tomado en relación al tratamiento del tiempo desarrollado por Aristóteles en el libro IV de la *Física*. Ambas obras resultan fundamentales para la historia del concepto de tiempo. En el marco de la investigación sobre la correspondencia, en aquella época recientemente publicada (1923), entre Wilhelm Dilthey y el Conde Yorck de Wartenburg, Heidegger desarrolla su análisis del tiempo a partir de una consideración ontológica. Al comienzo del segundo capítulo (GA 64, 17), que trata las características ontológicas originarias del *Dasein*, expresa Heidegger que la vida humana se orienta en su comportarse habitual en relación al tiempo y que la investigación acerca del tiempo retrotrae generalmente al alma o al espíritu. Como alma y espíritu se consideran lo propio de lo humano, el tiempo solicita a su vez una pregunta sobre la relación entre ambos. Pero la pregunta quedaría en este plano, sin

⁴ Ésta es, evidentemente, una herencia husserliana. Cfr. p. ej. las *Ideen...*, Husserl (1950), 62ss.

cuestionarse si alma o espíritu son el tiempo. Para Heidegger, ambos autores comparten la idea de que el tiempo se instancia en el existente humano (*Dasein*), ya que alma o espíritu son considerados su esencia. Su propia investigación queda de esta forma prefigurada, en tanto que: “el tiempo podrá traerse tanto más a la mirada, cuanto más originariamente visible se vuelva el propio *Dasein* en relación a sus caracteres de ser. El análisis del tiempo gana su fundamento en una caracterización ontológica del existente [*Dasein*] humano” (GA 64, 18-19). El tiempo puede hacerse visible, pues, sólo desde la base de un análisis de la constitución ontológica del existente humano. La unidad de la investigación sobre el tiempo con la ontología determina la posición de Heidegger y será además el baremo con el cual mida y juzgue el tratado de San Agustín y el resto de las concepciones filosóficas sobre el tiempo.

De ese año es también la conferencia que lleva el mismo título que el texto anterior, pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo. Allí introduce, quizá por razones retóricas, la pregunta acerca del tiempo y la eternidad. Sin embargo, niega la posibilidad de comprender el tiempo a través del concepto de eternidad. Un análisis filosófico debe analizar el tiempo a partir del tiempo mismo y sólo puede preparar la pregunta acerca de la eternidad (GA 64, 110). Además de esta demarcación de las tareas filosóficas y teológicas, se pregunta por el tiempo al que accedemos a través del reloj. ¿Qué nos permite leer la hora en un reloj? ¿Poseemos el tiempo de alguna manera? ¿O somos nosotros mismos el tiempo? Es en este momento donde introduce nuevamente a San Agustín: “¿Dispongo del ser del tiempo y me refiero a mi mismo en el ahora? ¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia el tiempo? ¿O es finalmente el tiempo mismo el que se apropia en nosotros del reloj? Hasta aquí llevó San Agustín, en el libro XI de sus *Confessiones*, la pregunta de si el espíritu mismo sea el tiempo. Y San Agustín dejó la pregunta en este punto”. (GA 64, 111). Luego parafrasea el comienzo del párrafo 36 del libro XI traduciendo *affectiones* por ‘estado anímico’ (*Befindlichkeit*) y *animus* por ‘*Dasein*’. Esta referencia a San Agustín permite a Heidegger tomar el problema del tiempo tal como considera él mismo que debe tratarse, como vimos, a través de un análisis ontológico del *Dasein*. La pregunta agustiniana representa así una tarea a realizar. El contexto, sin embargo, será el característico de su propio proyecto filosófico, es decir, el de un análisis de la vida fáctica.

Heidegger vuelve a referirse al libro XI en el semestre de invierno de 1925/26: “Toda pregunta por el ser del tiempo ha malinterpretado ya el tiempo. Clásicas son las dificultades en las que se enreda [s. *hineintreiben*] San Agustín (*‘Confessiones’*, libro X[sic]) con dicha pregunta”. (GA 21, 398-99). El contexto es aquí la discusión acerca del carácter ontológico del ‘ahora’. Para Heidegger, a través del ‘ahora’ el tiempo se vacía de contenido, en tanto se toma como algo que está ahí presente (*vorhanden*). El ‘ahora’ se convierte en ‘ahora’ como parte de una cadena de momentos

equiparables. Pero justamente al ser equiparables se les quita el sentido del que son portadores. Considerar el 'ahora' como una entidad independiente no es más que el producto de haber abstraído la experiencia en la que el tiempo se hace visible, es tomar al tiempo como algo presente y, de alguna manera, ocultar sus características salientes:

Por consiguiente, cuando se habla como se hace usualmente de un ahora individual como un puntual ahora perteneciente a una sucesión de horas, entonces en realidad no se está con esto hablando más de un ahora. Se usa aún una palabra, en cierto modo un ahora cosificado, que forma parte de una sucesión, y de la que hay luego que decir: 'se mueve', fluye. Se tiene aún, en el mejor de los casos, un fragmento de ahora al que no le corresponde ningún sentido fenomenológico. (GA 21, 398)

El análisis del tiempo en las *Confessiones* aparece aquí como el ejemplo de una pregunta sin sentido o el resultado de una pregunta formulada dentro de unos determinados presupuestos, que convierten el tiempo en algo presente y vacío. Aquí se tocan de manera clara dos de las tesis críticas características de la recepción heideggeriana del tratado de San Agustín sobre el tiempo, a saber, (TV) y (TA). Respecto a (TV): Si bien el tiempo se analiza en relación al espíritu en sus características ontológicas, el horizonte de la pregunta es el tiempo como algo presente. En tanto se intenta atrapar al tiempo de esa manera se lo confunde con una entidad que está ahí presente. Pero el tiempo permanece de esta manera oculto en su carácter fenoménico. Esta consideración es propia de lo que Heidegger denomina la consideración natural o vulgar del tiempo. Respecto a (TA): Si se intenta comprender el tiempo como una cadena de momentos caracterizados por el 'ahora' independientemente del sentido que éste otorga, se está ocultando lo más propio del tiempo. Es porque se ha vaciado al 'ahora' de su contenido por lo que el 'ahora' no puede atraparse como un punto aislado y de allí surge la clásica paradoja sobre el tiempo (PT). Lo que queda es el resto de un fenómeno que se ha deformado. Sin atender al sentido en el que el tiempo se desdobra y se muestra, el tiempo permanece aporético y vacío.⁵ Si bien las *Confessiones* muestran lo que Heidegger juzga como el paso correcto hacia la ontología uniando el tiempo con el espíritu, en verdad, el tiempo ha sido dejado de lado. La consideración de Heidegger sobre el tiempo tendrá otro cariz: el tiempo no es, sino que se temporaliza.

La siguiente estación complementa esta crítica. Si bien en los tratados de

⁵ En diversos análisis fenomenológicos, Heidegger ha mostrado con gran penetración cómo la caracterización de los momentos está acompañada siempre de un sentido: ahora que escribo esto o ahora que llaman a la puerta o ahora que estoy aquí. (Cfr. GA 21, 398, GA 24, 363ss.) El ahora vacío es algo que no puede comprenderse sino como una abstracción que no atiende a la característica fundamental del tiempo de presentarse siempre unido al sentido.

Aristóteles y San Agustín la temporalidad es tematizada de una manera más explícita en relación al alma o espíritu, la investigación está dirigida desde el concepto vulgar de tiempo:

Aunque la experiencia vulgar del tiempo inmediata y regularmente sólo conozca el ‘tiempo del mundo’⁶, sin embargo también admite siempre para él una *muy particular* referencia al ‘alma’ y al ‘espíritu’. Esto sucede incluso allí donde el cuestionar filosófico se encuentra aún muy lejos de buscar su primaria y expresa orientación en el ‘sujeto’. Basten aquí dos testimonios característicos: Aristóteles dice: *ἐι δὲ μὴδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμῆναι ἢ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὐσίας...* San Agustín, por su parte, escribe: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio; et mirum si non ipsius animi.* (SZ, 427)

Esta cita coloca el análisis de San Agustín dentro del marco de la discusión acerca de la temporalidad en la segunda sección de SZ. Una vez que Heidegger ha sacado a la luz la temporalidad originaria en relación al modo propio de ser del *Dasein*, en tanto la temporalidad se muestra como el sentido del ser del *Dasein*, intenta recorrer el camino de vuelta pasando por las estructuras puestas al descubierto en la primera sección de la obra. Esto es, partiendo de la temporalidad originaria hacia los momentos derivados de comprender el tiempo. La derivación de los momentos a partir de la temporalidad como su origen resulta básica, en tanto que se debe mostrar que los distintos planos son posibles gracias a la temporalidad. De ahí el adjetivo ‘originario’.⁷

Respecto a los análisis de Aristóteles y de San Agustín, Heidegger afirma que deben ser incluidos en la visión vulgar del tiempo, que se caracteriza por ver “el fenómeno fundamental del tiempo en el *ahora*, en ese ahora puro, cercenado de su plena estructura, al que se llama presente” (SZ, 426, 27). De acuerdo con esta concepción, las investigaciones de Aristóteles y San Agustín no consistirían más que en un ocultamiento de los planos del tiempo del mundo y de la temporalidad originaria. Ésta es la razón de la tercera tesis de Heidegger, de que la concepción elaborada por San Agustín pertenece al modo impropio de ser (TI). Heidegger explica que

⁶ El texto muestra aquí cierta ambigüedad, en tanto Heidegger resalta la relación del tiempo con el alma o el espíritu, pero sostiene que esta visión conoce sólo el ‘tiempo del mundo’. Heidegger utiliza generalmente conceptos entrecomillados para señalar que se refiere al significado usual de palabra. ‘Tiempo del mundo’ no denotaría, entonces, lo que Heidegger llama técnicamente tiempo del mundo.

⁷ El pasaje crucial aquí es el siguiente: “Por consiguiente, si se demostrara que el ‘tiempo’ accesible a la comprensión común del *Dasein* no es originario, sino que deriva de la temporeidad propia, quedaría justificado que, conforme al principio *a potiori fit denominatio*, llamemos tiempo originario a la temporeidad ahora puesta al descubierto” (SZ, 329). Nótese que Rivera vuelca *Zeitlichkeit* por ‘temporeidad’, mientras que en este trabajo se utiliza la traducción habitual por ‘temporalidad’.

la concepción vulgar del tiempo encubre las estructuras propias de la temporalidad y del tiempo del mundo. Si el tiempo del mundo es “el tiempo ‘en el que’ aparecen los entes intramundanos” (SZ, 419), el tiempo vulgar no conoce ni la significatividad ni la databilidad propias de este momento temporal. Como sucesión caracterizada por momentos cada vez presentes y caracterizados por el ‘ahora’, la concepción vulgar pierde así justamente la relación fenoménica con la experiencia. En el ocuparse, la concepción vulgar se pierde en la ocupación y concibe el tiempo como un ahora siempre presente. Si el tiempo del mundo constituye un tiempo propio o impropio para algo, el tiempo vulgar, por su parte, sólo conoce los ahora que se suceden unos a otros. La tensión temporal característica del tiempo del mundo, caracterizada como la unidad del esperar (*Erwarten*), la presentación (*Gegenwärtigen*) y el retener (*Behalten*), se pierde en la presencia del ahora. En el párrafo §81 de *Sein und Zeit* encontramos una explicación del concepto vulgar de tiempo en relación al modo de ser de la impropiedad. Dice Heidegger allí: “En su cadente estar arrojado, el Dasein se halla inmediata y regularmente perdido en aquello de lo que él se ocupa. Pero, en esta pérdida se manifiesta la encubridora huida del Dasein ante su existencia propia, existencia ya caracterizada como resolución precursora” (SZ, 424). Heidegger resalta además esta forma como una “temporalidad impropia del Dasein cotidiano-cadente”. Es claro entonces, que si San Agustín elabora una concepción vulgar del tiempo (TV), entonces también (TI) será verdadera.

Esta tercera tesis (TI) se ve reforzada por una aclaración de Heidegger que resalta que: “*la representación vulgar del tiempo tiene su justificación natural*. Ella pertenece al modo de ser cotidiano del Dasein y a la comprensión del ser inmediatamente dominante”. (SZ, 426). Dicha experiencia del tiempo puede explicarse en base a la tendencia a la caída del *Dasein*, responsable del ocultamiento del fenómeno. Si el modo vulgar de entender el tiempo es propio del modo impropio del *Dasein*, como parece indicar el pasaje, entonces las concepciones del tiempo del Estagirita y del Padre de la Iglesia atraparían nada más que un aspecto del fenómeno en que consiste el tiempo. A saber, el aspecto que implica un mayor grado de ocultamiento y que sólo toma en cuenta al tiempo como una cadena de momentos caracterizados como ‘ahora’. Como expresa (TI): la concepción vulgar del tiempo y su vaciamiento de sentido se retrotraen a la tendencia del *Dasein* a comportarse de manera impropia, esto es, a tomar su experiencia inmediata del mundo circundante como el patrón de toda experiencia. El tiempo se muestra a esta mirada deformado y de manera reducida.

La próxima referencia al análisis temporal de las *Confessiones*, en 1926/27, posee un cariz histórico y es parte de una enumeración de los diferentes análisis del tiempo en el marco de una *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. El contexto es la discusión sobre la eternidad y el tiempo en la obra de Santo

Tomás de Aquino. Heidegger se muestra sorprendido de que el análisis de San Agustín, si bien conocido en la Edad Media, fuera entonces acallado.⁸

El punto crítico elaborado en SZ no se verá expandido hasta la clásica lección de 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Heidegger intenta partir, inversamente a SZ, del tiempo vulgar y llegar a la temporalidad. En la experiencia usual contamos con el tiempo, lo leemos en los relojes y tenemos con él una familiaridad como sólo con nosotros mismos. Pero si buscamos comprenderlo como experiencia cotidiana, se vuelve lejano y paradójico. Heidegger ilustra esta dificultad citando la pregunta de San Agustín: *Quid est enim tempus?* (GA 24, 324-25). Una introducción histórica sobre el tiempo destaca que los tratados de Aristóteles y San Agustín representan las “investigaciones verdaderamente temáticas del fenómeno del tiempo” (GA 24, 327) en la Antigüedad. Heidegger va incluso más allá:

Ya hemos resaltado que en las dos interpretaciones de la Antigüedad de Aristóteles y San Agustín ha sido dicho lo esencial que puede decirse en primer lugar dentro de la comprensión vulgar del tiempo. En comparación, las investigaciones de Aristóteles son conceptualmente más estrictas y sólidas, mientras que San Agustín ve algunas dimensiones del tiempo de manera más fundamental. (GA 24, 329)

Como en SZ, la interpretación agustiniana es analizada dentro de la concepción vulgar del tiempo, pero como en *Der Begriff der Zeit* consiste en el análisis que llega más lejos, en tanto elabora explícitamente la relación del tiempo con el espíritu. Por eso resulta más fundamental incluso que el de Aristóteles. Ahora bien, más allá del juicio positivo, se puede deducir que Heidegger considera también allí el análisis agustiniano como parte de la experiencia natural del tiempo. Aunque Heidegger interprete en este curso sólo la *Física* de Aristóteles y no las *Confessiones*, el modo de introducir ambos tratados en conjunto da a entender que Heidegger los considera como investigaciones sobre el mismo fenómeno. Lo principal resulta aquí el acceso del tiempo en relación al alma o el espíritu, el elemento que se encuentra presente en ambos pensadores. Acerca de Aristóteles señala: “Es una definición *acerca del acceso*, es decir, una *caracterización del acceso*” (GA 24, 362). Es por eso que, aunque el análisis de San Agustín se muestre como más fundamental, permanece dentro de la concepción vulgar del tiempo. Esta afirmación puede explicarse de la siguiente manera. Si el hilo conductor del análisis del tiempo es el carácter del ‘ahora’, es decir, si el tiempo consiste en un suceder de

⁸ “Sorprendente que el análisis del tiempo de San Agustín, *Confessiones* libro XI, bien conocido en la Edad Media y sobre todo en el siglo XIII, quedó sin embargo constantemente acallado”. (GA 23, 69). Esta afirmación resulta hoy inadecuada, cfr. por ejemplo el trabajo de Kurt Flasch (1993, 160-195) y sobre todo el de Udo Jeck (1994) *Aristoteles contra Augustinum*, principalmente los capítulos sobre Heinrich von Gent (354ss.) y sobre Dieter von Freiberg (433ss.).

momentos caracterizados como ‘ahora’, entonces la temporalidad, como originaria, debe poder explicar este carácter. El fenómeno fundamental será la temporalidad originaria y, por eso, las concepciones del tiempo que parten de la idea vulgar no pueden brindar más que un primer *acceso* al fenómeno en su totalidad. El fenómeno, sin embargo, es más amplio de lo que este acceso puede mostrar.

Encontramos la siguiente mención de San Agustín y su análisis temporal en la lección *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* del semestre de verano de 1928. Allí Heidegger expone en forma de tesis la concepción vulgar del tiempo y la contrapone a ‘las características de la esencia metafísica del tiempo’ (GA 26, 255). Inmediatamente después nombra la bibliografía fundamental sobre el tema, desde Aristóteles a Husserl, pasando por San Agustín y Kant. Pero, como antes, Heidegger nota: “Las investigaciones sobre el tiempo de Aristóteles y San Agustín son las esenciales y las que marcan la pauta para el tiempo venidero. Kant ha llevado luego, de manera más inconsciente que clara, el problema más lejos hacia la dimensión de la auténtica problemática filosófica.” (GA 26, 257). Heidegger no se expide sobre el valor que atribuye a los análisis que nombra, pero parece quedar claro que ninguno ha alcanzado lo que él considera el fundamento metafísico del tiempo. El análisis de San Agustín –junto al de Aristóteles y Kant– resulta aquí esencial porque establece el principio para una problematización filosófica del tiempo. En este sentido, Heidegger ve su propio análisis como una continuación del mismo. Es en el marco de esta cadena donde se deben comprender las tesis críticas de Heidegger. No es sólo que Heidegger marque la insuficiencia de la investigación de San Agustín, sino que dicho análisis forma parte de uno de los planos de su propia concepción. Tomado dentro de su propio marco, el tratado agustiniano presenta las características recogidas en (TV), (TA) y (TI). En el próximo punto analizaré cómo Heidegger abandona esta visión crítica respecto al libro XI.

3. La conferencia de Beuron

Heidegger vuelve a analizar el libro XI de las *Confessiones* en el contexto de una conferencia que lleva el título *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones. lib. XI.* y que pronunció en la Abadía de San Martín de Beuron en el año 1930.⁹ Esta conferencia ocupa un lugar especial en lo que respecta a la recepción del análisis del tiempo agustiniano por parte del filósofo de Friburgo. No sólo porque es el documento más extenso, sino por sus conclusiones, que marcan una

⁹ De esta obra sólo está disponible hasta el día de hoy el manuscrito de la conferencia en la Biblioteca del Convento San Martín de Beuron, con el título *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI.* Su publicación está programada para el tomo 80 de las Obras Completas de Heidegger (GA). Me referiré a la misma con la abreviación AZ.

diferencia en relación a la concepción que he mostrado hasta ahora captada en (TV), (TA) y (TI). En lo que sigue expondré algunos pasajes fundamentales de dicha conferencia y mostraré por qué esas tres tesis propias de la concepción previa de Heidegger sobre el libro XI de las *Confessiones* no se aplican a esta nueva interpretación.

La conferencia empieza resaltando, igual que en el curso de 1928, los tres análisis ‘revolucionarios’ de Aristóteles, San Agustín y Kant. Para Heidegger, lo particular del tratado agustiniano sobre el tiempo aparece más claro si se toma en contraste con la *Física* aristotélica. Por eso analiza brevemente los fundamentos de su reflexión y concluye: “Pero lo revolucionario del tratado aristotélico sobre el tiempo reside en que captura por vez primera el tiempo que se encuentra en la experiencia cotidiana en la manera en que se lo encuentra. Y penetra por primera vez conceptualmente en lo así capturado” (AZ, 3a). Heidegger analiza el libro XI nuevamente a la luz del acceso al tiempo en relación al alma o espíritu y resalta tres aspectos sobre el análisis del tiempo: 1) la investigación es necesaria en relación a la estructura total de las *Confessiones*; 2) dicho análisis provee a la obra de su fundamento metafísico; 3) sólo con éste se alcanza la clave explicativa del libro en su totalidad. Para probar estas tres afirmaciones, la conferencia se divide en tres partes. La primera expone el desarrollo del análisis del tiempo, la segunda evalúa el significado del resultado del análisis y la tercera intenta atrapar la relación del libro XI con el resto de las *Confessiones*.

En la primera parte, Heidegger expone algunos de los contenidos del libro XI, de forma más o menos literal. Comienza desarrollando la paradoja sobre el conocimiento del tiempo (PT) y presentando las soluciones que encontramos en San Agustín. En el libro XI se pueden distinguir dos soluciones. La primera intenta atrapar la duración temporal y concluye en la idea de que el tiempo es un triple presente: presente de lo pasado, presente de lo presente y presente de lo futuro. La lectura heideggeriana resalta el ‘presente de’ (*praesens de*), que interpreta como “presente, a disposición en el alma” (AZ, 8). El ‘de’ que determina el triple presente indica algo que refiere a otra cosa presente, a algo que se deja ver en la acción del alma. Es decir, el tiempo está de alguna manera ahí y, si está ahí presente, se puede medir. La segunda solución se centra fundamentalmente en la relación del tiempo con la posibilidad de medirlo en vistas al movimiento. San Agustín rechaza la versión de que el tiempo sea el movimiento de un cuerpo, y defiende que justamente el movimiento debe ser medido en base a otro patrón, que es precisamente el tiempo. Si el tiempo no es una medida independiente del movimiento no podríamos medir un movimiento, ni el tiempo mismo que dura ese movimiento.¹⁰ En el conocido ejemplo agustiniano de la recitación de unos versos, las sílabas largas se miden en rela-

¹⁰ “Medimos el tiempo a través del tiempo en el tiempo” (AZ, 8).

ción a las breves. Esto es, presentan una relación estructural. Pero tanto la brevedad como la longitud son variables y, justamente, se necesita algo invariable que pueda hacer posible la comparación de esa duración. La resolución agustiniana es que el espíritu conforma una extensión (*distentio*), es decir, que el tiempo se vuelve accesible en una *distentio animi*. Heidegger interpreta: “El espíritu mismo se extiende; yo mismo soy, en tanto me extendiendo. Esta *distentio* se conforma, conforma la *tensio*. Este conformar es su esencia. El carácter distensional del tiempo” (AZ, 9). Subraya así la idea de que el proceso mediante el cual el tiempo se hace accesible cumple un papel fundamental en lo que el hombre sea.

El otro elemento básico que aporta la *distentio animi* es la unidad, ya que lo que pasa debe, de alguna manera, permanecer presente en el espíritu (*infixum manet*). El tiempo puede medirse y se presenta en el espíritu con una naturaleza triple: *memoria*, *contuitus* y *expectatio* (XI, 17, 38). Es esta actividad del espíritu la que conforma el tiempo de una manera u otra, lo hace accesible. Heidegger resalta que el tiempo puede ser objeto de la experiencia gracias a que el espíritu interactúa con el mundo, y en el análisis del tiempo se trata de obtener el ‘cómo’ de esta experiencia: “*affectionem meam* – no las respectivas cosas en el tiempo, sino el ‘cómo’ en que me requieren cuando me vuelco hacia ellas” (AZ, 9). La investigación sobre el tiempo crece a partir de nuestro acceso natural al tiempo y de la experiencia de la medida del tiempo para preguntar por sus condiciones. Lo que decimos que es largo o corto cuando hablamos del pasado, presente o futuro, es una actividad del espíritu que se extiende como el momento temporal correspondiente. Pero esta extensión, si bien en tanto extensión activa de un tiempo determinado excluye los otros dos momentos, debe considerarse como una unidad dinámica. Es este aspecto de unidad en la dispersión el que rescata la *distentio*.

En la segunda parte de su conferencia, Heidegger analizará las consecuencias de la solución agustiniana en seis puntos breves tamizados por sus propias concepciones sobre el tiempo. Los repasaré a continuación uno a uno, pues es aquí donde se puede encontrar la clave de la variación en el juicio sobre el libro XI.

El primer punto resalta que el tiempo se constituye en el espíritu como *distentio* en tanto *memoria*, *expectatio* y *contuitus*. Este “triple disperso extenderse de sí mismo” es lo que hace posible la medida y la existencia de los tiempos pasado, futuro y presente en el espíritu. Es decir, sin espíritu no hay acceso al tiempo ni posibilidad de atrapar el fenómeno.

Con el segundo aspecto comienza a mostrarse la nueva concepción de Heidegger respecto al libro XI. Sostiene allí que la definición agustiniana no representa una sucesión de momentos que pasan de forma neutra en el espíritu: “El tiempo no es el mero suceder – de manera unidimensional – de puntos de ‘ahora’ continuos” (AZ, 10). Tampoco es la duración de esos momentos, ya que esto sería una consecuencia de la extensión que retiene el pasar del tiempo, sino la extensión

misma que conforma el tiempo. Ahora bien, si la concepción vulgar sobre el tiempo se caracteriza por tomar a éste como una sucesión de horas, esta afirmación implica que Heidegger ya no considera que la idea vulgar del tiempo (TV) se adecue al análisis agustiniano del libro XI. Y con ello también ha de ponerse en cuestión la pertinencia de la afirmación de que el tiempo se vacía de contenido (TA).

El tercer punto expresa que la característica de la extensión es propia del tiempo y conjuntamente de la vida: “La extensibilidad es el carácter fundamental de la *vita actionis*, del ser del comportarse humano” (AZ, 10). A su vez, el ser del hombre es un extenderse dispersándose. Si bien San Agustín no afirma explícitamente que el tiempo accesible en la extensión del espíritu sea a su vez un análisis del hombre, el contexto en el que se realiza el mismo puede dar lugar a dicha interpretación, como explicaré más abajo. Con este juicio, Heidegger acerca la filosofía agustiniana a su propia concepción, hecho que ahondará en los siguientes puntos.

El cuarto punto sorprende, en tanto que Heidegger afirma que la actividad característica de la *distentio* es modificable. El retener propio de la memoria puede transformarse en un olvido; la espera, en una renuncia; y la presentación, en un dejar pasar. Como veíamos más arriba, el retener, la presentación y la espera son los modos de comportarse propios del tiempo del mundo, lo que permite deducir que Heidegger no se refiere aquí meramente a la idea vulgar del tiempo.

Lo peculiar de la afirmación anterior se ve ratificado en el quinto punto, que sostiene que en dicha modificación reside la posibilidad de una transformación en tanto la extensión se vuelve una dispersión en el modo de la cotidianidad. Pero, afirma Heidegger, existe la posibilidad de buscarse a sí mismo y transformar el *dis-*, es decir, el carácter propio de la dispersión en “la única simple e interna extensión (*Erstreckung*), que en su completud justamente se extiende hacia lo que está *ante*” (AZ, 10).¹¹ Con *ante* se refiere San Agustín a lo que está presente por antonomasia, lo que está frente a uno y lo que está *praesentissimum* siempre, o sea la eternidad. En base a eso concluye Heidegger: “extentio como intento”. Es evidente que Heidegger está operando con su propia concepción de ‘propiedad’ (*Eigentlichkeit*), es decir, de la posibilidad del *Dasein* de tomar sobre sí su propia existencia y existir en el modo propio. Esta posibilidad crece, sin embargo, de la oposición al modo de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) que se ilustra en el quehacer cotidiano o lo que Heidegger llama la cotidianidad de término medio (*durchschnittliche Alltäglichkeit*).¹² En la lectura de San Agustín, lo que correspondería a la manera

¹¹ Según el diccionario de latín Georges (col. 2189), la preposición “dis” denota una separación o interrupción, lo contrario a lo simple. Se relaciona con la griega “diá” que significa literalmente dividir en partes.

¹² Nótese que no estoy afirmando aquí que la cotidianidad sea siempre impropia, sino que me baso en el análisis del sí-mismo cotidiano, tal como Heidegger lo desarrolla en el análisis del uno (*das Man*). “El sí-mismo del *Dasein* cotidiano es el uno-mismo [*Man selbst*], que nosotros distinguimos del sí-mismo propio, es decir, del sí-mismo asumido expresamente.” (SZ, 129).

propia, y de ahí la oposición entre *extentio* e *intentio*, sería la posibilidad de dirigirse de forma auténtica a Dios. Esta interpretación, aunque ejerza cierta violencia sobre el texto, tiene un punto de apoyo en una frase de San Agustín del párrafo 39 del libro XI, donde se compara la condición humana caracterizada como *distentio*, entonces entendida como dispersión y no como extensión, con la divina.¹³ Allí habla el narrador en primera persona de que debe recogerse (*colligar*) no en lo transitorio y lo que vendrá en el futuro, sino en las cosas que están frente a uno. Pero no mediante la distracción (*distentus*), sino mediante la atención (*extentus*) es que hay que dirigirse a las cosas como forma de alcanzar a Dios, esa dulzura (*delectationem*) que no viene (*nec venientem*) ni pasa (*nec praetereuntem*). Es decir, la atención hacia lo que está frente a nosotros implica un cierto modo de existir en relación a Dios, que se ve afectado por la distracción en la multitud de cosas que suceden. Resulta aquí patente la consonancia con el desarrollo de la segunda parte del libro X de las *Confessiones*, donde San Agustín opone el concepto de *tentatio* al de *contientia*. Mientras que el primero implica justamente una dispersión del espíritu en la experiencia, expuesto en las tres formas fundamentales de la *concupiscentia carnis*, *concupiscentia oculorum* y *ambitio saeculi*, la *continentia*, por el contrario, consiste en un *colligere in unum*, en un recogerse en la unidad.¹⁴

El sexto y último punto sostiene que en la esencia del tiempo reside también la esencia del hombre: “no en el sentido de la superficialidad corriente de que es pasajero y de que su quehacer transcurre en el tiempo, lo que es válido tanto para la piedra como para el animal: el tiempo como *distentio* es la esencia de la existencia del hombre. Él se esencia [*west*] como tiempo” (AZ, 11). Esta afirmación cierra la concepción de que el hombre debe analizarse en relación a su esencia temporal y que,

¹³ Cfr. O’Donnell (1992 III, 289) acerca del concepto de *distentio* y los conceptos relacionados de *attentio*, *intentio* y *extentus*; También Flash (1993, 376ss. y 382ss.) y Teske (1996, 28ss.) se refieren al concepto. Este último interpreta *distentio* en un sentido negativo más cercano a Plotino, como “access of tension, spasm, distortion”. Si bien en el contraste con la eternidad el concepto de *distentio* presenta este carácter de privación, respecto al análisis del tiempo corre el peligro de apagar lo propio y novedoso del análisis agustiniano reduciéndolo a su marco histórico y, sobre todo, a la relación con la *diástasis zoé* plotiniana y a su carácter negativo propio de una derivación que fractura la unidad.

¹⁴ Conf. X, 39ss. Es sabido que Heidegger elabora algunos de sus conceptos básicos – *Sorge*, *Eigentlichkeit*, *Uneigentlichkeit* – en base a interpretaciones de San Pablo de Tarso y de San Agustín en los cursos *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (1920/21) y *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921) (GA 60). No es sorprendente que Heidegger recurra a los resultados de su análisis del libro X en el semestre de verano de 1921. Este hecho queda además reforzado por una mención del editor del curso de 1921, en la que afirma que los materiales de uno de los apéndices publicados en la GA 60 respecto a ese curso, se encontraban junto a los materiales para un seminario que Heidegger ofreció ese mismo año – en el semestre de invierno 1930/31 – sobre el libro XI de las *Confessiones* (GA 60, 357). Si se toma en cuenta que la conferencia de Beuron fue pronunciada el 26 de octubre de 1930, es decir, cuando el semestre de invierno ya había comenzado o estaba por hacerlo, podemos deducir que se trata de materiales emparentados y, por tanto, que para Heidegger los análisis del libro X cumplían un papel importante en la interpretación del libro XI.

por ende, la estructura del tiempo dice algo fundamental sobre lo que el hombre sea.

En estos seis puntos, Heidegger analiza los resultados de la investigación agustiniana no como una cadena de momentos caracterizados puntualmente por el 'ahora', sino como constitutivo en la propia existencia del hombre. Porque el hombre es una criatura esencialmente temporal puede contar con el tiempo, utilizarlo, medir el tiempo. Pero la pregunta por el tiempo se convierte así en la pregunta por el hombre (*quid est homo?*). Esto es lo que San Agustín había intentado explícitamente preguntar en el libro X (*quid intus sim?*), como pregunta por la posibilidad y sentido de las narraciones (*narrationes*) sobre su vida expuestas en los libros I al IX. Será en la tercera parte de su conferencia donde Heidegger analice estos resultados en relación a la totalidad de las *Confessiones*.

Dada la posición heideggeriana respecto al texto no resulta sorprendente que rechace que las *Confessiones* constituyan algo así como una autobiografía. La pregunta es, como se ha dicho, más general: ¿qué es el hombre en relación a Dios? Para Heidegger es justamente en el libro XI cuando la confesión alcanza "su profundidad y en la más profunda profundidad su mayor alcance". (AZ, 11). Si bien esta afirmación carece en este texto de un apoyo argumentativo, puede esbozarse una explicación en relación al camino recorrido. San Agustín concluía que el tiempo es accesible como una extensión del espíritu partiendo del uso del lenguaje en relación al tiempo y la medición del mismo. El espíritu constituye a su vez la característica saliente del hombre y, por lo tanto, la pregunta por el tiempo está íntimamente ligada a lo que es el hombre. En el libro X de las *Confessiones* San Agustín había intentado aclarar la naturaleza humana en la forma de la pregunta por el sí mismo (*quid ipse intus sim?*, X, 4) y su relación con lo divino. La descripción de las formas de *tentatio* y *continentia* plasman una figura de la concepción agustiniana de la vida, de la posibilidad radical de vivir de una manera o de otra en relación a la verdad que representa Dios. Este aspecto resultará central para Heidegger, de tal modo que el análisis del tiempo se convertirá en la culminación de esa reflexión volcada hacia sí mismo. El libro XI completa la reflexión sobre la relación entre el hombre y Dios en tanto la finitud del hombre y, por ende, su relación con el tiempo se vuelve problema. Heidegger afirma con razón que el análisis del tiempo es un análisis sobre qué es el hombre, en tanto es la relación estrecha entre hombre y Dios la que se convierte en la cuestión sobre la relación del tiempo con la eternidad. No es casual que el libro XI se abra con las siguientes palabras: "¿Acaso ignoras, Señor, siendo tuya la eternidad, lo que te digo? ¿O quizá consideras propio del tiempo lo que sucede en el tiempo?" (XI, 1). Si bien este acercamiento de los problemas expuestos en los libros X y XI no resulta tan explícito en el texto agustiniano, la interpretación de Heidegger resulta, no obstante, plausible.

Pero aún resta otro problema más polémico respecto a dicha interpretación en relación a la posibilidad de la modificabilidad de los modos de darse el tiempo. Éste

es un punto central para Heidegger, en tanto cierra la conferencia hablando justamente de dicha posibilidad. Sostiene que se puede conocer la esencia del tiempo si la dejamos ser esencialmente, y que “comprendemos esta esencia del tiempo sólo cuando comprendemos aquello que requiere su propia esencia – extensio, cuando cada uno de nosotros se recoge a sí mismo de la dispersión – se recoge además del variado ir y venir del habla investigativa y expositiva y del preguntar del habla – de vuelta de la variedad y la dispersión del habla en la completud del preguntar que calla, quid est tempus” (AZ, 12-3). Para Heidegger se trata de un ‘cómo’ del preguntar que abre la posibilidad de comprender qué es el tiempo. Este ‘cómo’ es a su vez una forma de ser temporal o de vivir el tiempo, o como diría en *Sein und Zeit*, un modo de temporalización, justamente aquél que pertenece al modo propio que toma el ser sobre sí mismo. Frente a éste se presenta el modo impropio de temporalización. De ahí que Heidegger insista en la variabilidad de los modos de temporalización, fenómeno que San Agustín no trata explícitamente. Nótese, por último, que este modo de interpretar el fenómeno del tiempo no limita el análisis agustiniano al modo impropio (TI), sino que lo abre a ambos modos descritos por Heidegger. Con el abandono de las tres tesis críticas, la concepción heideggeriana del tiempo en el libro XI de las *Confessiones* adquiere un carácter diferente, mucho más cercano a la propia concepción de San Agustín.

Para finalizar, analizaré en el próximo párrafo algunas consecuencias de esta lectura del libro XI de las *Confessiones*.

4. Consideraciones críticas sobre la interpretación heideggeriana del libro XI

La recepción del tratado sobre el tiempo de San Agustín en las *Confessiones* por parte de Heidegger presenta dos momentos. Ambos están estrechamente relacionados con el propio desarrollo de la problemática temporal en su obra. El primer momento constituye una reconstrucción de los distintos pasajes en los que Heidegger se refiere al análisis agustiniano, que puede desarrollarse a la luz de las tres tesis (TV), (TA) y (TI) antes mencionadas. El segundo momento, por el contrario, conducido por una lectura exclusiva del libro XI, mostró que Heidegger se aparta de los puntos críticos desarrollados en la primera etapa. Sin embargo, Heidegger introduce elementos en su análisis que difícilmente encuentran un apoyo directo en el texto agustiniano. Para finalizar repasaré algunos de los puntos críticos e intentaré hacer una primera evaluación de los mismos, que considero podría ser un inicio de una discusión sobre dicha recepción teniendo en cuenta la nueva base textual.

En primer término, Heidegger reconoce hasta 1930 el análisis de San Agustín como uno de los más importantes de la historia de la filosofía. Lo analiza, no obstante, como una interpretación de la comprensión vulgar del tiempo que sólo lo

conoce como una serie de ahora que pasan (TV). Esto tiene como consecuencia que se vacíe el tiempo de todo contenido fenoménico (TA), paso característico del modo impropio de ser del *Dasein* (TI). Si bien un análisis que haga justicia al libro XI excedería los límites de este trabajo, he sugerido más arriba que esta interpretación deja de lado ciertos logros del tratado agustiniano. Justamente en la triple actividad de *memoria*, *contuitus* y *expectatio*, San Agustín asegura la accesibilidad del tiempo no como un ahora, sino como una acción siempre plena y significativa que supera el mero fluir temporal. Lo que, por el contrario, el análisis de San Agustín deja sin analizar es el estatuto de los modos temporales logrados en la unidad del espíritu y la diferencia entre cada uno de ellos. En buena medida, este juicio de Heidegger tiene su explicación en el doble carácter diacrónico y derivativo de su filosofía, que pretende a su vez dar cuenta de la tradición marcando los elementos insuficientes de los análisis previos del tiempo y, a su vez, superarlos mostrando su carácter derivado. Las interpretaciones del tiempo de Aristóteles, San Agustín, Kant, Hegel o Husserl no son incorrectas, sino que iluminan aspectos parciales del fenómeno total. En relación al tiempo, el fenómeno se vuelve visible al traer a la luz la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del *Dasein* como su sentido de ser. Como es sabido, el siguiente paso del proyecto heideggeriano, inacabado o al menos sólo esbozado, hubiera sido interpretar el ser en general a la luz de la temporeidad (*Temporalität*).¹⁵

Bajo una primera mirada es sorprendente que Heidegger deje caer en su análisis de la conferencia de Beuron las tesis que guiaban su interpretación (TV, TA y TI). Ahora, el tiempo develado por San Agustín corresponderá a lo que Heidegger ha llamado en *Sein und Zeit* el tiempo del mundo propio de la ocupación. No posee ya la vacuidad de sentido de la concepción vulgar basada en el ahora, sino que forma parte de la temporalidad correspondiente al quehacer del hombre en el mundo caracterizado por la triple actividad del retener, el esperar y la presentación. Este plano no corresponde aún a lo que Heidegger denomina la temporalidad originaria, sino que sería parte del derivado tiempo del mundo de la intramundaneidad. Heidegger no se expide en Beuron sobre este tema, pero ya en el curso de 1929/30

¹⁵ En una nota del Hüttenexemplar de *Sein und Zeit* al título de la primera parte del tratado (SZ, 41) “La interpretación del *Dasein* hacia la temporalidad y la explicación del tiempo como el horizonte transcendental de la pregunta por el tiempo”, Heidegger hacía referencia al curso del semestre de verano de 1927, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, como el desarrollo de la segunda parte mentada en el título (SZ, 440). Si bien comienza a desarrollar este punto en el curso del semestre de verano de 1927, los resultados no parecen tan claros y abarcativos como Heidegger los había presentado en su proyecto (GA 24, 321ss.). La dificultad principal de este desarrollo reside, a mi entender, en la imposibilidad de tender un puente entre el análisis del sentido del ser fundado en el *Dasein* hacia un análisis no tamizado por éste. La analítica fundamental del *Dasein* se ve de alguna manera duplicada en dicho análisis, sin poder escapar del necesario punto de vista del ente que comprende el ser. No es sorprendente que Heidegger luego abandone el punto de vista del *Dasein* por resultarle demasiado subjetivo, intentando “decir simplemente la verdad del ser”, como afirma en *Brief über den ‘Humanismus’* (GA 9, 313n.).

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit se había referido, en su análisis del aburrimiento, a un horizonte originario del tiempo que parece incluir las características del tiempo del mundo. La unidad de los momentos temporales del presente (*Gegenwart*), el haber sido (*Gewesenheit*) y el futuro (*Zukunft*) posee, afirmaba Heidegger allí, un carácter originario en tanto éstos forman parte del horizonte del tiempo:

Es originariamente el *único y unitario horizonte total (All-Horizont) del tiempo*. Todo ente fracasa en su qué y cómo sobre todo, dijimos: *en total (im Ganzen)*. Eso significa aquí: *en un originario, unificante horizonte del tiempo*. Este en total es evidentemente posible sólo en cuanto el ente está comprendido en un unitario y a su vez triple horizonte del tiempo. (GA 29/30, 218)

Aunque Heidegger siga hablando aquí de modos de temporalización que pueden distinguirse en relación a los modos de ser, no se refiere al carácter derivado de ellos. Por el contrario, analiza el fenómeno del aburrimiento en relación a los diferentes modos de darse el tiempo como su fundamento. La originareidad del horizonte temporal referido a los modos temporales que correspondían en *Sein und Zeit* al quehacer en el mundo dan la pauta de una cierta neutralización – o redefinición del lugar del tiempo del mundo – respecto a la temporalidad originaria.

Por otro lado, el tiempo resulta, según lo expresado en la conferencia de Beuron, modificable. Esta afirmación no tiene apoyo textual en el libro XI, por lo que hay que tener en cuenta dos elementos externos para comprenderla. El primero hace referencia a la oposición de modos temporales del aspecto realizativo del *Dasein* (*Daseinsvollzug*). Aquí encontramos que el tiempo del mundo se caracteriza por los modos de temporalización mediante los cuales Heidegger se refiere al tratado agustiniano, es decir, la presentación (*Gegenwärtigen*), el esperar (*Erwarten*) y el retener (*Behalten*).¹⁶ El segundo tiene que ver con la interpretación del libro X realizada en 1921. Allí había descubierto Heidegger en San Agustín una concepción de dos posibilidades fundamentales de vivir la vida en relación a Dios. Esta estructura podría, sin embargo, extrapolarse a la concepción del tiempo si a) el tiempo se presupone como condición de posibilidad de este doble movimiento de la vida y b) si este doble movimiento se puede considerar propio también de la estructura temporal. Aunque Heidegger subraye la unidad de ambos libros, esta aplicación de la

¹⁶ “La presentación a la espera y retinente del ocuparse comprende el tiempo en referencia a un para-qué, el cual, a su vez, se afínca, en última instancia, en un por-mor-de del poder ser del *Dasein*. El tiempo hecho público manifiesta, con este respecto del para-algo, aquella estructura que más arriba se nos dio a conocer como significatividad. Ella constituye la mundaneidad del mundo. El tiempo hecho público en cuanto tiempo-para... tiene esencialmente carácter mündico [*Weltcharakter*]. Por eso, llamamos al tiempo que se hace público en la temporización de la temporeidad tiempo del mundo [*Weltzeit*].” (SZ, 414).

estructura de la vida al tiempo se escapa del ámbito propuesto por San Agustín. Representa, más bien, el propio desarrollo de la temporalidad y el análisis de los diferentes modos temporales llevados adelante por el propio Heidegger basados en la estructura del sí mismo de la propiedad y la impropiedad.

Si se tiene entonces en cuenta la totalidad de las reflexiones heideggerianas sobre el libro XI de las *Confessiones* y el horizonte del análisis del libro X de las mismas de 1921, entonces la recepción por parte del filósofo de Friburgo resulta clara. Se puede avanzar así un paso más en una interpretación que abandone la mera evocación hacia un trabajo sobre la base textual existente. En este sentido, el presente trabajo es nada más que un comienzo.

Referencias bibliográficas

- ARDOVINO, A. (1998): *Heidegger. Esistenza de effettività*. Milano, Guerini e Associati.
- BRITO MARTINS, M. (1998): *L' hermeneutique originaire d'Augustin en relation avec una ré-appropriation Heideggerienne*, Porto, Mediaevalia.
- ESPOSITO, C. (1996): *Heidegger und Augustinus*. En *Annäherungen an Martin Heidegger*, de. H. Schäfer, Frankfurt a. M., 275-309.
- FISCHER, N. (2000): *Augustinus. Einleitung*. En *Aurelius Augustinus. Was ist Zeit? Confessiones XI*, Hamburg, Meiner.
- FLASH, K. (1993): *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI Buch der 'Confessiones'*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- GEORGES, K. (2002): *Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch-Deutsch* (CD-Rom), Berlin, Directmedia.
- HEIDEGGER, M. (1927): *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer.
- HEIDEGGER, M. (1930): *Des hl. Augustinus Betrachtung über die Zeit. Confessiones lib. XI*. (AZ) Copia del manuscrito de Martin Heidegger de la Abadía de San Martín, Beuron, realizada para la conferencia del 26 de octubre de 1930. Prevista su publicación en la GA 80, Frankfurt a. M., Klostermann.
- HEIDEGGER, M. *Obras Completas (Heidegger's Gesamtausgabe (GA))*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (GA 9) *Wegmarken* (1967), ed. F.-W. von Herrmann, 1996.
- HEIDEGGER, M. (GA 21) *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (1925/6), ed. Walter Biemel, 1995.
- HEIDEGGER, M. (GA 23) *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (1926/27), ed. H. Vetter, 2006.
- HEIDEGGER, M. (GA 24) *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1997.

- HEIDEGGER, M. (GA 26) *Metaphysische Anfangsgründe der Logik mi Ausgang von Leibniz* (1928), ed. C. Held, 1990.
- HEIDEGGER, M. (GA 29/30) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (1929/30), ed. F.-W. von Herrmann, 2004.
- HEIDEGGER, M. (GA 60) *Phänomenologie des religiösen Lebens* (1918-21), ed. Thomas Regehly y Claudius Strube, 1995.
- HEIDEGGER, M. (GA 64) *Der Begriff der Zeit* (1924), ed. F.-W. von Herrmann, 2004.
- HERRMANN, F.-W. VON. (1992): *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. Frankfurt a. M., Klostermann.
- HUSSERL, E. (1950): *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. (Husserliana III), Ed. por W. Biemel, Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- JECK, U. (1994): *Aristoteles contra Augustinus. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert*. Amsterdam, Grüner.
- O' DONNEL, J. (1992). *Augustine, 'Confessions'*, Vol III, Oxford, Clarendon Press.
- RICOEUR, P. (1983-1985): *Temps et récit*, (Vol I y III), Paris, Seuil.
- TESKE, R. J. (1996). *Paradoxes of time in St. Augustine*, Milwaukee, Marquette U. P.
- SAN AGUSTÍN (1996): *Confessiones, S. Aureli Augustini Confessionum Libri XIII* / edidit Martinus Skutella; editionem correctiorem curaverunt J. Juergens et W. Schaub, Stutgardiae: B.G. Teubneri. (Trad. cast.: *Las Confesiones*, Madrid, BAC, 1991; se citará por esta versión).

C. Agustín Corti

Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

agustin.corti@ku-eichstaett.de